

禅心理学的生命観：人間の生命現象を中心に

著者	李 光濤
会議概要（会議名，開催地，会期，主催者等）	会議名：日文研フォーラム，開催地：キャンパスプラザ京都，会期：2002年5月14日，主催者：国際日本文化研究センター
ページ	1-53
発行年	2004-12-15
その他の言語のタイトル	A zen psychological outlook on life
シリーズ	日文研フォーラム；150
URL	http://doi.org/10.15055/00005671

第150回 日文研フォーラム



禅心理学的生命観 —人間の生命現象を中心に—

A Zen Psychological Outlook on Life



李 光濬

LEE Kwang Joon

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 山折 哲雄

● テーマ ●

禅心理学的生命観

—人間の生命現象を中心に—

A Zen Psychological Outlook on Life

● 発表者 ●

李 光濬

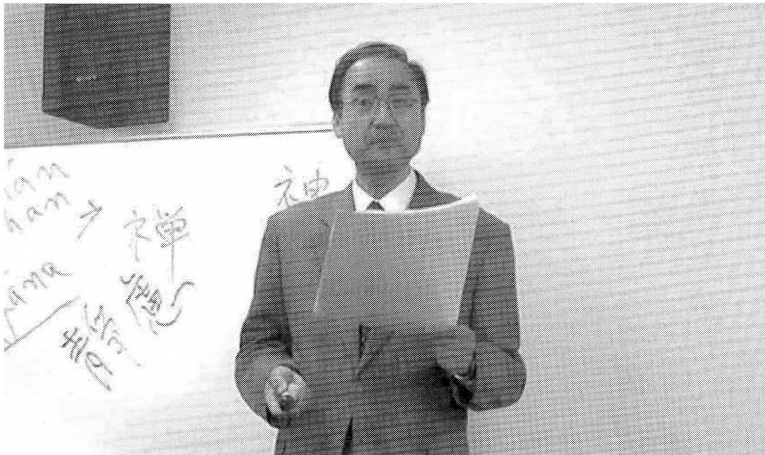
LEE Kwang Joon

東西心理学研究所所長

Director, East West Psychology Institute

国際日本文化研究センター外国人研究員

Visiting Research Scholar, International Research Center for Japanese Studies



2002年 5月14日 (火)

発表者紹介

李 光濬

LEE Kwang Joon

国際日本文化研究センター外国人研究員

Visiting Research Scholar, International Research Center for Japanese Studies

略歴

1975年 1 月 白尚昌神経精神科 臨床心理室長
1978年 9 月 翰林情報産業大学 助教授
1991年10月 駒澤大学 心理学博士
1993年 3 月 東西心理学研究所 所長

著書・論文等

「カウンセリングにおける禅心理学的研究（韓国人の心理学的構造の見地から）」

駒澤大学博士学位論文、1990年

『韓国的治療心理学』杏林出版社、1996年

『日本—その文化と社会』学文社、1996年

『カウンセリングと心理治療』学文社、1997年

『精神分析解体と禅心理学』学文社、2000年

『漢方心理学』（4x6培、495頁）学文社、2002年

外20余篇の論文・訳書がある。

I 序言

禅あるいは仏教における生命観を探ってみる時、それは初期經典の仏説から後代の論書とその注釈書に至るまで、数多くの論説のなかにみることがができます。

そして禅宗における論書で説明している生命観もまた、多くあります。なぜなら、仏教という宗教そのものが人間のための宗教であると同時に、哲学であり思想でもあるからです。

しかしそのような幅広い問題をいまここで全般的に探ることはできませんので、今回のフォーラムでは「禅心理学的生命観」という論題で、仏教において仏陀の覚りとその覚りの思想を背景に展開される人間の生命現象を中心に、その生命の展開現象の要点を簡略にご紹介したいと思います。

II 禅心理学とは

仏教において禅心理学とは何であるのでしょうか。ふつう、宗教といえば神・仏を中心に信仰する姿勢をとるものであるといえます。学問は少なくとも仏教学に関する限り、

教法を中心に研究する姿勢を取るものであります。そして、禪は自覚を中心に修行する姿勢を取るものであるのです。それ故に禪心理学とは、自覚すなわち覚りの問題に立脚して論説する教法を基に心理学的次元で研究する、覚り中心の心理学であるといえるでしょう。加えてそれは狭義の意味では禪宗系統の禪思想を中心にアプローチすることが考えられますが、広義の解釈では仏陀の大覚思想を中心に展開される仏教における人間の覚りと関連する全ての理論が含まれるべきものであります。

Ⅲ 「生」についての禅心理学的見解

1 有情と四生

生というのはただ遍く摂します。したがって有情と説くのです。ここです「有情」についての意味を探ってみます。この「有情」について仏教辞典では次のように説明しています。

有情とは、草木、山河、大地などの非情に対する語で、感情や意識をもつ生きものをいう。これは梵語 *Satva* の訳で薩多婆、薩埵と音写され、「衆生」とも訳される。

羅什訳『阿弥陀経』には衆生、玄奘訳『称赞浄土仏撰受経』には有情とあるように、衆生は旧訳、有情は新訳とされる。『相应部经典』三には「有情、有情と言われるのは、何故、有情といわれるのか。色（受・想・行・識）において、欲あり、貪あり、喜あり、渴愛あり、執着し染著せるが故に有情と言わる。」とある。貪・瞋・痴の煩惱をもつ人間一般を意味するが、この点からは浄土教で人間を凡夫とよぶことと同じである。（浄土宗大辞典）

また西蔵語 *sens-can* は心を有するという意味で、望月仏教大辞典ではその有情について次のように説明しています。

成唯識論述記第一本に「利樂有情に乃ち多義あり、梵に薩埵と云ひ、此に有情と言ふ。情識を有するが故なり。今衆生に此の情識ありと談ずるが故に有情と名づく。別の能有なし。或は假者能く此の情識を有するが故に亦有情と名づく。又情とは性なり、此の性を有するが故なり。又情とは愛なり、能く愛ありて生ずるが故なり。下の第三に云はく、若し本識なくば、復何の法に依りてか有情を建立せんと。有情の體は即ち是れ本識なり。」と云へり。是れ有情の名は単に情識を有するものに限る。然るに俱

舎論宝疏第一には「衆生とは即ち有情の異名なり。梵に薩埵と名づけ、此に有情と名づく。梵に社伽 jagat と名づけ、此に衆生と名づく。即ち有情と體一にして名異なるのみ。」

そして「衆生」の語義に関しては多くの説がありますが、この「衆生」については望月仏教大辞典にても引用しておりますように俱舎論光記第一では次のように説明しているのです。

「衆多の生死を受くるが故に衆生と名づく」と云へるは、即ち衆多の生死を受くるが故に衆生と名づくるの説なり。又大智度論第三十一に「但だ五衆和合の故に強いて名づけて衆生と為す」と云ひ、大乘同性經卷上に「衆生とは衆縁和合するを名づけて衆生と曰ふ。所謂地と水と火と風と空と識と名色と六入との因縁より生ず」と云へるは、五蘊等の衆縁假りに和合して生ずるを衆生の義となすの意なり。

さて、この「有情」には四生があり、「四生」(catasro-yanayah)とは有情、すなわち人間や動物などの心あるいは感情をもつものの出生に、胎生・卵生・湿生・化生の四

種があることをいいます。

この四生についての説明は仏教大辞彙にても引用して説明していますように、『集異門足論』の意によりますと、卵生とは例えば鵝・雁・孔雀・鸛・鸚鵡のように、最初は卵殻で纏^{てん}裹^かされ、その後卵殻を破って出産する場合を言います。胎生とは胞胎から生まれる場合で、例えば人間を始めとする象・馬・駝・牛・羊・鹿・猪のように最初は胎臓に纏裹され、その後胎盤を破って生まれる場合を言います。湿生とは、湿気から生まれる場合で、注道・穢廁・陳粥・叢草・稠林・草庵・葉窟・潤湿地などにおいて生まれる蟋蟀・飛蛾・蚊蟲・蠓蚋・麻生蟲などを言います。化生とは、頼るところなく歎爾として生まれるすべての天衆・地獄の有情・中有の有情のことであると言っています。

そして『大毘婆沙論』等によりますと、人の卵生について、世羅鄔波世羅の因縁を詳しく説いているのが見られます。それは即ち「その昔此洲に二商人がおり、海に入って二匹の雌鶴を捕獲した。その姿はとても美しく、すぐに此と合会して二卵を生み、卵中から二童子を出した。今の二人はこれだ」とあるのです。これはすなわち、人間の原初的な始祖は卵生から生まれたというのを言うもので、進化論的な論説をしているのです。また俱舍論寶疏卷八には四生の順番を次のように論じています。

「卵は必ず胎あり、これの故に先に説く、胎に卵なきものがあるが故に卵の後に在りて

説く、胎は必ず濕なるが故に濕生の先に説く、所託あるをもつての故に化生の前に在り、濕にして胎なきものあるをもつて胎生の後に在りて説く、無にして而も忽ち有るを名づけて化生と為す、此は縁最も少きが故に後に在り」と言うのです。

そして上にあげた四生の中で、最も強く最も大勢なのは化生であると説明しています。

“化生はすでに余生に勝っていますが、後身の菩薩はこの化生を受けないで、現生に胎生を受ける理由はなぜかという、仏教大辞彙によりますとそれは大親屬を示してその種性の勝を顕して、敬慕の心を生じさせ、諸親屬を引導し、外道の謗言を未然に防いで、後に舍利をとどめて後昆を益するためであると言っているのです。すなわち化生の次には胎生が勝り、卵・湿の二生は性多く愚昧で悪意樂が多く、苦海に沈溺して傍生類の生とするということです。また無量壽經卷下には天上極樂に往生する者に胎生・化生の二類あることが示してあり、信疑の得失を顕しているのです。”（龍谷大）

2 生と死

人間の生命や死についての考え方はさまざまですが、究極的には人間の生と死という一つの存在様式についての問いが考えられるだろうと思います。すなわち、生命と

はなにか、私がこの世の中で存在することの意味はどこにあるのか。死とはなにか、そしてこの生と死の束縛から解放されるというのはいかなるものであるのかなどの問題が考えられます。

さて、仏教で生死というときには梵語の *saṃsāra* を言うもので、これは輪廻を意味するものです。そしてこの輪廻説の現世的表現で私たちは迷いの果てしないことの生死海とか、苦しみの世界としての生死の苦海と言っているのです。ですから私たちはいつかは悟りの彼岸に渡らなければならない存在であるにも拘わらず、それが困難ですから難度海ともいうのです。

では人間にとって生と死とは何であるのでしょうか。仏教大辞彙ではこの生と死について次のように説明しています。

生と死 (*jāti-marana*) とは有情存続の一期における始終を言うのであります。具さに分けてまた、生・老・病・死の四相とし、十二因縁にては生・老死の二としています。勝鬘經においてはこれを次のように説いています。「死とは謂く根壞するなり、生とは新に諸根起るなり」とし、また「二乗は生死の畏れを度し（中略）生死の恐怖を離れて生死の苦を受けず」ともいうのです。すなわち、諸經論によると生死の問題とともに凡

夫有漏の生死界を離れて不生不滅の大涅槃を得るべきことを教えているのです。

夫れ生あるものは必ず死し、因あるものは必ず果を尅するのです。これをもつて生死輪廻して窮止することがないのです。大佛頂首楞嚴經卷三には「生じては死し、死しは生じ、生々死々して旋火輪の如く未だ休息あらず」と説き、成唯識論卷七には「未だ眞覺を得ざる時には恆に夢中に處す、故に佛説きて生死の長夜となす」ともいつているのです。このために世尊は大覺を證して群生を警覺し、生死海をわたすようになさったのです。

即ち心地觀經卷一には「常に生死の苦海中において大船師となさつて群品を濟ふ」とあり、また俱舍論卷一には「衆生を抜きて生死の泥より出でしむ」とあるのを解して「彼生死はこれ諸の衆生沉溺の處なるによるが故に出づべきこと難きが故に所以に泥に譬ふ、衆生中において淪沒して救ふものなし、世尊哀愍して随つて所應の正法の教手を授け拔濟して出でしむ」と論じているのがそれなのです。

そしてこの生死の苦痛なることは四苦・八苦の一に数えられ、あるいは生相をその形状から分けて、胎・卵・湿・化の四生とし、死相をあるいは命盡死・外縁死の二種、あるいは壽盡福不盡等の四句分別に分けて説明することがあります。生死を広義に解して分段・變易の二種に分け、二乗は分段生死を離れてもいまだに變易を離れず、菩薩は二

種の生死を離れることによって大覺の果を證するということです。

さて、このような生と死には七種の生死があると論じています。この七種の生死を仏教大辞彙では次のように説明しています。それはすなわち、「一切の生死を七種に分けるもので、世親釋攝大乘論卷十四に七種生死の語が見えております。これを止觀輔行卷七ノ一においては攝大乘師の所立として、分段・流来・反出・方便・因縁・有後・無後の七種としたのであります。では、その七種の生死についての意味を探ってみます。

一に分段生死とは壽に長・短の別あつて身に大・小の異なる三界の果報についています。二に流来生死とは真に迷い、妄を追つて生死に流来する衆生有識の初についています。三に反出生死とは發心修行して生死を反出する背妄の初についています。四に方便生死とは方便道を修して見思の惑を断じて三界の生死を離れ、更に界外の生を受ける入滅の二乗等についています。五に因縁生死とは無漏業を因とし、無明を縁として受生する初地已上の菩薩についています。六に有後生死とはまた有々生死ともいい、いまだに最後一品の無明を断ずることのできないことをもつてやはり一番の變易生死を受ける第十法雲地の菩薩についています。七に無後生死とはまた無有生死ともいい、已に最後品の無明を盡ずるが故に後身を受けない等覺の菩薩についています。

以上七種の生死の中で、方便生死以下の四種は等しく變易生死の分類であるので、これを四種變易と呼ぶこともあるのです。”

Ⅳ 人間の生命現象

仏教では人間の生命現象がどのように現れるとみているのでしょうか。仏教經典のあり方には多分に要素還元主義的な側面があります。それは五蘊無我という概念です。ここで五蘊の蘊 (skandha) とは積集の意で、五つの集まりの意味であつて、われわれの存在の五つの構成要素、即ち色・受・想・行・識の五つの要素の集合体をいいます。そして色 (rūpa) は物質性で、われわれの身体を、受 (vedanā) は感覺機能を、想 (saṃjñā) は表象機能を、行 (saṃskāra) は過去からの業力による情動機能を、識 (vijñāna) は精神的な面の主体性をそれぞれ意味するのです。

そして我々人間の生命体は縁に依つて、この五蘊の要素で構成されているのです。したがつて縁が尽きると“我”といえるものが何もない、という意味になります。仏教經典の中にみられる生命觀に一つの有機体としての人間個体、そしてその個体としての生命体を見出すことは難しいといえるでしょう。あくまでも多元的なダルマ（法）が縁起

の中に刹那刹那、組み合わせを変えつつ生起してくる、その相続があるのみなのです。

1 縁起説

人間の生命現象はどういうふうに現れているのでしょうか。人間の生命発生についての仏教的な論説は第一に縁起説であります。それでは、仏教の經典で人間の生命現象を論説している縁起説を中心に探ってみましょう。

(1) 縁起と縁起説

まず、縁起とはなにかを探ってみます。この縁起の語意について仏教大辞彙では「縁起とは梵語、Pratītyasamutpādaの訳語で、因縁生起の義にして縁となつて果を生起するもの」であると説明しています。ですからこれはまた因縁というのです。この因縁について仏教大辞彙では次のように説明しています。

「因と縁との義。因は結果を招くべき親しき原因。縁は因を助けて結果を生ぜしむべき疎なる助縁をいう。業を因とし煩惱を縁として迷界の果を感じ、智を因とし定を縁として悟界の果を感じずるが如き是です。縁のみを以つて果を生ずることを得ざるは無論な

るも、因のみを以ても亦果を生ぜず、必ずや因縁和合して果あり、故に一切の有為法は悉く因縁の所生なりと云へり。因は恰も穀物の種子の如く、縁は恰も種子の発生を助くる雨露水土等の如し、種子の親因は雨露水土の助縁を借りて此に初めて果實を結ぶ、之を因縁和合と云ふなり。此の如く一切の萬有は因縁和合の上に假に生ずるもの”であるといふのです。

このような説明は具体的に人間においては十二因縁説で表われております。これはすなわち、十二因縁における”無明は行の縁となり、行は識の縁となり、乃至生は老死の縁となり、此れ有るが故に彼れ有り。此れ起るが故に彼れ起りて、生死相續止まざるの理を明かにし、同時に亦此れ無くんば彼れ無く、此れ滅すれば彼れ滅するの理に由り、無明を断除して以て涅槃を求むべきことを説けるものなり”（望月）。とするものです。

ですから印度の諸外道が個我及び諸法の自性實在を主張しているに對し、佛陀は凡べて之を否定し、萬有は唯だ相互に依存するものにして、独立的自性を有するに非ずとし、以て特殊の人生觀世界觀を建立せることになったのです。また縁起の語義に關しては、大毘婆沙論第二十三に次のように説明しています。

“縁起とは是れ何の義ぞ。答ふ、縁を持つて起るが故に縁起と名づく。何等の縁を持つ、謂はく因縁等なり。或は有説は縁より起るべきことあるが故に縁起と名づく。謂はく性相ありて縁より起るべし。性相なきに非ず、起るべからざるに非ず。復有説は有る縁より起るが故に縁起と名づく。謂はく必ず縁ありて此れ方に起ることを得るなり。有は是の説を作す、別別の縁より起るが故に縁起と名づく。謂はく別別の物、別別の縁より和合して起る。或は復有説は等しく縁より起るが故に縁起と名づく。”

しかし説一切有部等においては、この如く十二縁起説に基づいて次のような発展的な論説を展開させているのです。“延いて一切有為の諸法の縁起相生を論じたるも、單に六識建立なるを以て、生死の苦果は唯即ち煩惱及び業の招く所なりとし、此の他に別に相続の主あることを認めず。然るに大衆部等に於ては根本識の存在を認め、尋いで唯識大乘に及んで七八二識を説き、萬有を以て第八阿頼耶識中の種子の開發となし、玆に頼耶縁起の説を構成すると同時に、一面に於ては亦分別論者等が主唱せし心性本淨説より転じて如来藏の教義を生じ、如来藏心より一切の万有を發生すると説き、これを如来藏縁起と稱するに至れり。思ふに此等は六識の外に一種の根本識體を認むるものにして、原始佛教の教義と径庭あるが如きも、而も同じく皆無明を以て迷界發現の元本となせる

は即ち十二縁起説より發展せしものなるを證するものといふべし”(望月)。

そして十二縁起においてこれを旧訳では十二因縁と言っていますが、縁起という言葉は勿論新訳の語です。俱舍論卷十には「諸支の因分を説きて縁起と名づく、これ縁となつて能く果を起すによるが故に」とあります。次に探ってみる十二縁起・業感縁起・頼耶縁起をはじめとする、眞如縁起・法界縁起等もまたこの因縁生起の義なのであります。では縁起論とはなにかについて見ていきましょう。これについて仏教大辞彙では次のように説明しています。

“縁起論とは実相論に対比される言葉であります。縁起論は宇宙万有の諸法が因縁によつて生起し来る相状及び所以を明かにすることをその教理としているからこの名があるのです。実相論はまた実体論ともいうもので、諸法の実相本体を審かにしてその教理とするものであります。

縁起論は諸法の因縁生起を論じてその研究は概して時間的にして、ある本源より諸法が開展することを論理的に説明しようとする態度に出て行き、実相論は諸法の本体実相を研めようとするが故に空間的でしかも直覺的に実践主義の態度を取るのです。

その縁起論系に属するものの中で、教理によつて分別すると業感縁起・頼耶縁起・眞如縁起・法界縁起・六大縁起の説があります。業感縁起は俱舍等の説にして、諸法の縁起する所以、業力の所感にして、即ち善惡の業力は善惡の果報を感じ、果報の所にまた業あつて更に果を感じ、因果循環尽きないものとするものです。そして頼耶縁起は深密經・瑜伽論・唯識論等に基づく法相宗の説で、万法開發の本源は、衆生の心識である阿頼耶識中にあり、業力また此識中に種子として執持させられ、諸法その物の種子に力を与えて縁起させると言うのです。

眞如縁起は諸法とは眞如が無明の縁によつて起動して、恰も湛然たる海水が風の縁によつて千波万波無量なるようで、頼耶縁起においてはなお各個人の頼耶識あつて発現の本となります。しかるに眞如縁起に至つては絶対なる眞如より発現するとなしているもので、これは主として起信論にはじまる説です。

法界縁起は法界の諸法塵々ことごとく諸法を具して縁起し、その關係無盡で、啻に眞如の一法のみ縁起の本源であるとするのではないとみなしているものです。華嚴經に基づく華嚴宗の説はこれを言っているのです。そして六大縁起は諸法は地・水・火・風・空・識の六大より縁起し出でたるものであるとする説にして、これは眞言宗の説です。

一方、実相論においては成実論は萬有に仮有・実有・真空の三方面があると立て真空

をもつて究竟第一義となし、中論・百論・十二門論等の論、般若經等に基づく三論宗は諸法皆空、不可得を主張し、絶對的空論をなし、法華經を宗とする天台宗に至つては即空・即仮・即中、三諦円融と談じて諸法存在がそのまま眞如實相であるとし、吾人の情想にあるようなものでなければ空であり、その空をそのままにして諸法は宛然として存し、柳緑花紅、ことごとく実相眞如の妙相であるが故に即ち中道であるとの現象、すなわち実在論をなしているのです。ただしこの二大教系は本来相反する説ではなく、その教理構成の要点を異にするまでにして互に相資くべきものであります。”

それでは人間の生命發生の現象についての縁起論的論説を探ってみましょう。

(2) 十二縁起説

生命の發生現象については、縁起説、特に十二縁起説について、發生心理学的次元で説明する必要があります。また、釈尊の覚りもこの十二縁起についての内容である、と伝えられております。

十二縁起論とは、過去の惑・業の結果、現在の世界に生を受け存在した後、また未来の生を引き入れる原因の業を作り、絶え間なく因果相續する理致を説く縁起論です。こ

れについて仏教經典では次のように記されています。

十二因縁：十二種の因縁生起の意。十二支縁起 dvādaśaṅga-pratya-samutpāda (巴梨語 dvādaśaṅga-paṭicca-samuppāda) といい、また十二縁起、十二縁生、あるいは十二因縁起とも名づく。即ち衆生が生死に流転する因果相依の關係を十二支に分類したもの。十二支とは1無明、2行、3識、4名色、5六処、6觸、7受、8愛、9取、10有、11生、12老死なり。長阿含第十大縁方便經に「阿難、此の十二因縁は見難く知り難し。諸天魔梵沙門婆羅門の未だ縁を見ざる者、もし思量觀察してその義を分別せんと欲せば、即ち皆荒迷しく能く見る者なし：(中略) …、是の如く癡を縁として行あり、行を縁として識あり、識を縁として名色あり、名色を縁として六入あり、六入を縁として觸あり、觸を縁として受あり、受を縁として愛あり、愛を縁として取あり、取を縁として有あり、有を縁として生あり、生を縁として老死憂悲苦惱大患の所集あり。これを此の大苦陰の縁となす。」と言ひ、また雜阿含經第十二に「仏比丘に告ぐ、縁起の法は我が所作に非ず、また余人の作にも非ず。然るに彼の如来出世するも、及び未だ出世せざるも法界常住なり。彼の如来は自ら此の法を覺して等正覺を成じ、諸の衆生の為に分別し演説し、開發し、顯示す。：

(省略)「『望月』」

そして以上の論説については、各経典の説と現代の発生及び発達心理学的知見を総合してみますと、次のように論ずることができます。

(1) 無明 (avidyā)——過去のすべての煩惱位から現在の果が熟れるまでの顛倒心の状態をいいます。これは無明惑すなわち法性を陰蓋し (善・悪業含有)、明に反する状態で、これは痴に同じです。

ここで、顛倒とは自性に闇い、妄に随つて真に迷い、妄惑に随順して妄業を作り、この妄業に依つて展転相生し、三界に輪伝して妄を捨てて真へ帰る能力がないことをいいます。

こうして生命の「主人公」は無明の心と無常を常という想と所取中に分明の執見のいわゆる三顛倒を起こしつつ入胎処へ尋ねて行くのであります。

(2) 行 (saṃskāra)——過去のすべての業の作用で、無明が発する福・非福、不動の三業で働き、無明とともに種子及び現行に通じることになります。

過去の業には①牽人の業——人生の身を受けるべき業と②円満の業——他の一切の

造業したものがあります。

(3) 識 (vijñāna) — 受胎には三事和合、すなわち母体の快適さ、父母の交合、縁のある gandharva の現場に来ているべきです。 — 心王識・結生の種子識 (入胎時の種子) → gandharva (尋香行) → 先体反応 → 透明帯通過 → 受精能獲得 (性の決定) → 相続心 (愛・憎) をもって妊娠します。

(4) 名色 (nāma-rūpa) — 受精された受精卵は卵割を続けつつ、子宮に入り胞胚の状態になります。胞胚は胚盤胞の状態になって子宮内部組織に結着 → 着床をし、胎盤を形成します。心王識の指示で manas 識の萌芽え (開導根 — 神経の最初出現は受精3週間後) → ālaya 識と manas 識の共同作業で — 等無間縁依 (ālaya 識の遺伝情報伝達)、俱有依 (manas 識の遺伝情報相続) → 身体を形成していきます。

1 週：胎中の kalala (和合) — 受精後着床までをさします。4 日目に男女性判別ができ、7 ～ 8 日目に着床します。

2 週：arbuda (泡) — 胚芽の幹細胞 (受精後2週) が形成されます。司令塔の役割をする心王識の指示に依って pesi,ghana 段階へ発達します。

3週：pesi（血肉）—2.5 mmの大きさになります、神経板、神経溝が形成されます。そして脳胞、心胞が生起します。

4週：ghana（堅厚）—4 mmの大きさ。神経管、心臓板が発生します。五臓六腑の根が生起しますが、まだ支相はありません。

5週：praśākha（支節）—8 mmの大きさ。5週頃上形相ができます。着床はこの時までをいいます。（大毘婆沙論第23）

(5) 六処 (sad-āyatanaṇi) — 第五 praśākha の後続発達段階です。6根は6境と相互渉入して6識の発生が始まります。そして胎生3週頃視覚器（眼胞）が生起し、6週頃神経節細胞出現、胎生4週頃聴覚器（耳胞）発生、7週頃蝸牛管発生、6週頃耳、鼻、手足が発生します。

6週—10—12 mmの大きさ。羊水に浮かび、視神経、頭蓋骨の発達現象が見られます。

7週—17—18 mmの大きさ。性分化徴候が見られ、胃が整立します。さらに肛門が開かれ、尾部が退化します。

8週—25—30 mmの大きさ。人間としての基本的な器官とシステムが整備されま

す。このとき身長の $\frac{1}{2}$ が頭部です。

(6) 触 (sparsah) — 六根が対象との接触のため所依機能が發揮されます。根、境、識がまだ俱生していなくてもその結果が同じであることから、これを和合といい、これが和合して生じる感覚が触です。

2ヶ月 — 25 ～ 30 mm の大きさ。2ヶ月を過ぎつつ神経系、循環系の外界刺激に対する反応を見せます。

3ヶ月 — 7 ～ 8 cm の大きさ。内臓器官の顕著な発達が見られます。心拍動が活発になり、内外性器も区別が可能になります。

(7) 受 (vedana) — 第六意識相應の貪愛、眼耳鼻舌身意の六対境について、外界のものを受け入れる機能 (感覚受容器) が発達します。触と受の生起は俱時に起こるのです。(俱舍論、大毘婆沙論)

六触より六受 — 5 は身受、1 は心受です。(阿毘達磨藏顯宗論)

4ヶ月 — 16 ～ 18 cm の大きさ。胎盤が完成し、四肢が発達します。胎児は運動を

始め、手足と身体を活発に動かし、指をしゃぶります。さらに口で羊水を飲み、排泄をします。

(8) 愛 (trīṣṇā) — 貪愛、姪愛、資具愛が発生されるとこのために四方に探って労倦をきらうことがあります。(大毘婆沙論第23) そして随触を領納し、(俱舍論卷1) そして欲望の発生現象が現れます。

5ヶ月 — 24 ～ 26 cm の大きさ。頭部は全体の $\frac{1}{3}$ になります。そして爪が発生します。さらに胎動が活発化します。

6ヶ月 — 30 ～ 32 cm の大きさ。脳のしわが寄り始まり、筋肉と骨格の発達現象が顕著になります。

(9) 取 (upādāna) — 煩悩の別名をさします。すべての存在への関係結びが発生します。愛欲の対象に意を傾けます。そして外部世界の分別が始まります。すべての資具をもらうために忙しく動作し、自発的活動を見せます。取は有情をして業火を起こし、行相に勇健な姿を見せます。

7ヶ月 — 35 ～ 40 cm の大きさ。老人のような姿になります。28週より歩行運動の

ような兆候が見られます。そして胎便が認定されます。

8ヶ月—40～43 cmの大きさ。大脳皮質が完成されていきます。

(10) 有 (bhava) —生成—存在を意味します。これは人間の人格体が完成されたことを意味します。それと同時に生死の苦果がある迷界の存在を示します。生を受ける業を作り (俱舍論) —母体からの影響を受け—次生を受ける業を集積するのです。9ヶ月—45～48 cmの大きさ。体重2300～2700 g。皮下脂肪の発達によつて、老人のような姿はなくなります。

10ヶ月—49～51 cmの大きさ。体重2600～3400 g。こうなりますと成熟児と呼ばれます。

(11) 生 (pi) —母体に托して前生より相続する識心によつて五蘊和合した身を生起するものが生有です。したがつて、当有の生支は現在の識と同じです。(俱舍論第9) —これは憂・悲・苦・悩を同伴します。

(12) 老死 (jara-marana) —生の刹那から名色、六処、触、受は老死していきます。

老—五蘊すなわち色（身）、受（感覺）、想（取像）、行（造作）、識（種子の了別識）の分離過程をいいます。

死—生來の五蘊の解体現象をさします。↓命尽、福尽、現世の外縁に依り—自身愛、眷屬愛、財産愛、後有愛が生起します。↓そして主人公はこの身体を離れていきます。

（以上、各經典とレンズバーガー、石田、Carlson、東洋、李（2003）など参照）

（3）業感縁起説

惑に基づく業を原因とし、その結果として苦なる生存の流転があるという「惑—業—苦」の業感縁起論では自らの行為に対する「果」をうけとるということが挙げられます。そしてこの業感縁起説では生命の主体である「有」で論説され、この「有」は次のような四有説として説明されています。ではまず業感とは何かを探ってみます。仏教大辞彙では次のように説明しています。

「業感とは、善悪の業力によつて苦楽の果を感じることをいいます。苦楽等一切の事は偶然にして存するものにありません。必ず原因があります。その原因は善悪の業力にして、苦楽はそれに由つて感じる果報なのであります。だからこれを業感といふので

す。また順正理論卷三十三では次のように論じています。

「世現に見る愛非愛の果の差別生ずる時は定んで業用による、農夫の類の如き正業を勤むるによつて稼穡等の可愛の果を生ずることあり、諸の愚夫、盜等の業を行ずること有れば便ち非愛の殺縛等の果を招く、また見るまた初、胎に處するより現因に由らずして樂あり苦あるあり、既に見る現在要ず業を先と爲して方に能く愛非愛の果を引得す、前の樂苦必ず業を先となすを知る、故に因無きに非ず」

以上のようにその業感の理致を説明してあるのです。ですから、業感縁起というのは有情業力の所感によつて世界の一切現象を縁起するとする説をいうのです。仏教大辭彙によりますとその縁起説は次のように説明されています。俱舍論卷十三に「世の別は業によつて生ず」とあるように、この世間には有情の正報があり、依報があります。そして正報に妍醜智愚の別があり依報に山川草木の差があります。そしてその果報は苦にして厭ふべきものがあり、樂にして愛すべきものがあり、千態万状ですといえども、ことごとく一に業力の所感によるのです。

また業とは有情の身語意に昼夜造作する所の善惡の事を言うのです。業とは一時あるといつても、その力用は消滅せずして必ず結果を招いて来るのです。善業には可愛の果があり、惡業には非愛の果がある。人天鬼畜等の總果を受くべきものを引業といい、そ

の上に妍醜智愚の差別を存在させるものを満業という。現在世において果を感じべきものを順現業といい、次生において果を感じべきものを順生業といい、その已後において果を感じべきものを順後業といい、感果及びその時の不定なるを順不定業といいます。そしてこれらの業の複雑なる関係によつてこの差別ある世界の一切現象を縁起するといふのです。

それでは四有においての“有”とはなにかを仏教大辞彙から探ってみます。

“有 (bhava)”とは迷の果の名で、三界を三有といい開いて二十五有・二十九有となして、また生有・本有・死有・中有を四有というようなことはこれをいうのです。迷界苦樂各別の果、善悪各別の原因によつて感じ、生死相続し因果ほろびないため“有”といふのです。そして四有 (catvara bhava) とは即ち有情の輪廻転生における一画を四期に分けたもので、中有・生有・本有・死有と称するものです。この四有の中で中有とは前生と今生、もしくは今生と来生との中期においてある身をいい、生有とは今生托生の初の身をいいます。そして本有とは生れ畢りて死ぬまでの身をいい、死有とは今生最後の生命体が完全に抜けて行く間の身のことをいいます。これらを四有と総称することは有は不亡・存在の義で有情流轉の因果、展轉相續して滅亡せず、五蘊和合の有情生死輪

廻しつづ常に三界に在るので、その一期を画して四とするを四有と称するのです。”

そしてこの有説については小乗家と大乘家の説がありまして、その内容を仏教大辞彙では次のように説明しているのです。

“小乗家の説…四有の中で、生有・死有はおのおの生・死の一刹那をとり、本有は長短一ならず、然るに四有を立つる中で染汚・不染汚を分別し、或は欲界・色界・無色界の三界に繋属するかどうかを論ずるについて、雑心論卷九・俱舍論卷十によれば生有は唯染汚性、本有・死有・中有は両者に通じるとし、三界の中には欲界・色界に四有あり、無色界には中有なしとしています。

大乘家の説…唯識家においては四有を立てても、涅槃經においては一定せず、乃ち大乘義章卷八に有部・成實論等の偏へに中有の有無を断じているのを貶して諍論の起る所以と爲し、涅槃經の文に「我が諸の弟子、我が意を解せずして唱へて言ふ、如来、中陰（中有）は一向に定んで有り、一向に定で無しと宣説す」とあるのを引いて、大乘の説はこのように偏執がなく、有無宜しきに随ひて上善・重悪のようなものは牽引力強く果報を招くことが速いので中有なく、余の業は遲鈍の故に中有あつて、故に偏へに定め

るべきではないとしました。”

こうして結生相続せしむる無明煩惱について瑜伽論ではその他の一切煩惱全てがそうであるとし、雜集論では俱生の愛及びその相応法を論じています。そして成唯識論卷八にこの二説を会して後者は正しく潤生するものに対し、前者はその助力するものを出すためであると論じているのです。

(4) 賴耶緣起説

・ 賴耶緣起とは法相宗にて立てる説で、諸法は阿賴耶識より緣起するという説をいうのです。これをまた阿賴耶緣起・唯識緣起ともいいますが、これは人間における生命の主体性を第八阿賴耶識に求めているのです。凡そこの第八阿賴耶識は仏教大辭彙の説明によりますと、“有情各箇に存在し無始已來相続しつつあるものです。これらの識には一切法の原因即ち種子を攝藏し、乃ち適當の生緣が具する時は色心萬差の諸法を現起し来る、実にこれは能緣起中の能緣起といふべきもので、前六識所緣の六境の本質も、前七轉識その者も悉く此識の緣起に係らないものはなく、故にこれを賴耶緣起と呼ぶのです。その緣起の根本を第八識に求めて色心諸法の実有を

認めず、而も業によつて撃発される実体と恆時に業感の勢力を保持する実体とを明かにしたる点是小乗の業感縁起とは異なります。”

さて、瑜伽師地論卷一では“中有”とは“健達縛”という概念と共に“中有”の概念の代わりに“阿頼耶識”(ālaya-vijñāna)という全く禅心理学的な概念としての用語を導入し始めています。(李2001) このālaya 識の意味は識を貯蔵するもの(の)ことで、蔵識とも訳され、生命の種子という意味での種子識ともいいます。この“阿頼耶識”は「唯識説で説く最も根本的な識のはたらきであり、覆われて潜在している意識を表します。そして心の奥底に蔵されている識であり、現にはたらきつつある識(Pravṛtti-vijñāna 七識)が生じるための根底・基盤となるものであります。これを根本識(mūla-vijñāna)ともいいますが、またこれは非可視的、非現象的で、意識下の意識のようなものであります。これは前の瞬間の心作用の印象(習気・種子)をたくわえ、次の瞬間の心作用をひき起こします。一切現象の直接原因である種子をうけこみ、それを自らに貯蔵する精神的原理でもあります。アーラヤとは貯蔵所の意味なので、何か実体的・場所的な解釈をひき起こしやすいが、その本性は空であるといえます。唯識説では個人存在の主体、さらに輪廻の主体であり、身体の中に存する微細なものであると考えられています。」(中村)

このような *alaya* 識は母胎に入胎して現世にて新しい生命体を形成する生命の主人公として、説明されているのです。そして以上のような阿頼耶識は、中有から生有へ、生有から本有へ、本有から死有へ、死有から中有へへ状態へ、無始以来の過去より大覺による解脫の瞬間まで、その生命の出没現象は決して断切されない識神として、生命の主人公になります。この識が自体内に善と惡と無記というすべての業 (*karma*) の種子を貯藏したまま、過去の生より現在の生へ轉移されて、新しい生命体を形成するのであります。すなわちこの阿頼耶識が托胎することによって、一つの生命体の發生現象が始まるのです。

では、生命の種子としての阿頼耶識の意味を総合仏教大辞典からより詳しく探ってみましょう。ここで生命の種子とは梵語 *bija* の語訳で、その種子の意味は次のようなものです。

①穀類などがその種子から生じるように、物心すべての現象を生じさせる因種となるものです。また種ともいい、穀類などの種子を外種または外の種子というのに対して、唯識宗ではこのような種子は阿頼耶識の中に藏されるとし、これを内種または内の種子ともいいます。この内の種子は生果の功能（結果を生じるはたらき）を指し、

これは現行の諸法（現在に顕われてはたらく諸現象）によって、あたかもものに残り香がしみこむように、阿頼耶識に熏習（においづけ）された慣習の気分であるから習気とも名づけます。

②唯識宗では、種子は阿頼耶識中に蔵されるとします。その関係を成唯識論卷二には、阿頼耶識は体、種子は用、あるいは阿頼耶識は果、種子は因の關係にあり、不二不異であると論じています。また同卷二では、種子は次の六種の特質を具えなければならぬとされており、これを種子の六義といいます。（法藏館）種子六義とは即ち成唯識論卷二と攝大乘論（上）において次のように説明しています。

（1）刹那滅。刹那ごとに生滅變化するものであること。常住不變のものは結果を生ずることができないので、必ず刹那刹那に生じては滅すべきこと。

（2）果俱有。生起した結果（現象）と同時に離れずに存在すること。

（3）恒隨轉。必ず同一種類のものとして連続して起こり、乱れることがなく、前後が異種類とはならないこと。識が生起する時、種子もまたしたがってほしいていて、連続して間断のないこと。

（4）性決定。種子とその種子のあらわした現象とは、性において決定していて変わらないものであること。たとえば、善の種子から悪の結果が出るということは

ありえない。善惡の性が決定していて、まじらないこと。

(5) 待衆縁。種子という一つの原因のみで現象を生起するのではなくて、必ず多くの縁によつて現象を生起するものであること。衆縁の和合をまつて結果を生ずること。

(6) 引自果。種子は必ず自己の結果を引生して他の種子の果を引生しないこと。物質と精神とについて、それぞれ別々に因果關係が存するということ。

種子は、以上の六種の条件を具備する(中村)と論じているのです。そして種子がいかにして起つたかについては、総合仏教大辞典で次のように説明されています。

“種子の生起説には本有説・新熏説・新旧合生説の三説があり、これらを主張する学流をそれぞれ本有家・新熏家・新旧合生家と称するが、法相宗では第三説を正しいと見えています。即ち、種子には無始以来阿頼耶識中に先天的に存在する本有種子(本性住種)と、後天的に現行の諸法により熏じ付けられた新熏種子(習所成種)とがあり、この二種の種子が合わせて現行法としてすべての現象を生じると見るのです。ところが本有説では本有種子のみを立てて新熏種子を認めず、現行の熏習は新熏種子を生じるのではなく、ただ本有種子を増長させるだけであると主張し、新熏説では新熏種子のみを認めて

本有種子を認めないのです。

一般に種子には、有漏の諸現象を生じる有漏種子と、菩提の因となる無漏種子と言う二種の種子があり、有漏種子にはまた名言種子と業種子との二種の種子があると説明しています。名言種子は、名言（言語的表象）によつて阿頼耶識中に熏じ付けられた種子であつて、物心すべての現象が現在に顕われはたらく（現行の）ための直接の因であります。これにはまた表義名言種子と顕境名言種子の二種があります。表義名言種子は、意味を表す言語（表義名言）を第六意識が縁じて（認識して）、その言語に随つて諸現象を变现するときに熏習される種子であり、顕境名言種子は、心・心所法である前七識の見分（主観）など（顕境名言）が対境を縁する（認識する）際に熏習される種子であるのです。”

ここで唯識論という心と心所法とは心の主と客の働く法則としての概念を意味するものであります。この心・心所法は総合仏教大辞典によりますと、名言ではありませんが、名言がそれぞれの存在を表すように、心・心所は対境を变现するから顕境名言といわれます。すべて名言種子は種子と同じ種類の現行（現象）を生じるので等流習気ともいわれます。次に業種子は、果熟（果報）を生じる直接の因である名言種子を助けて、善悪

業による異熟を生じさせるはたらきのある種子であり、第六意識と相應する善惡の思（意志の精神作用で業の体）によつて熏じ付けられます。異熟とは仏教語大辭典によりますと、善惡行為の因が異類・異時に成熟することの意で、行為の結果を言うものと説明されています。

2 三事和合説

仏教と現代生命科学説における生命観についての1つの差異点は三事和合説です。現代の生命科学では、個体の生命の誕生は精子と卵子との出会いだけを注目していますが、仏教では次のような3つの因縁があることによつて、生命体の主人公である識神がくることによつて受胎ができる、と論じています。その3つとは何かというと、『増一阿含經』卷十二では、父母が身を共にするに無病であること。そしてその場所には生命体の主人公である「識神」がきているべきである。そしてまた、父母になろう人々に、子を持つ縁があるべきである。この3つの因縁があれば受胎が成り立つ」と論じています。これを『同經』卷十二では次のように説明しています。

「ある時佛、舍衛國祇樹給孤獨園にいました。爾の時世奠、諸比丘に告げなさつて、

三因縁有りて、識来て受胎する。云何が三と爲すや。

これにおいて比丘、母に欲意あつて父母共に一處に集り、與に共に止宿するも、然もまた外識まだ来り趣かないので便ち胎を成じない。もしまだ識来り趣かんと望んでも、父母集らざれば則ち胎を成ることがない。もしまた母人欲なく、父母一處に集るも、爾の時父の欲意盛んで、母大に慇懃でなければ、則ち胎を成じない。もしまた父母一處に集在するも、母の欲熾盛にして、父大に慇懃ならずば、則ち胎を成じない。もしまた父母一處に集在するも、父に風病あつて、母に冷病有れば則ち胎を成じない。もしまた父母一處に集在するも、母に風病有り、父に冷病有れば則ち胎を成じない。もしまた父母一處に集在するも、父の身に水氣偏多にして、母に此の患ひなければ則ち胎を成じない。もしまた時あつて父母一處に集在するも、父の相に子有りて、母の相に子なくば、則ち胎を成じない。もしまた時あつて、父母一處に集在しても、母の相に子あつて、父の相に子なくば、則ち胎を成じない。もしまた時あつて父母共に相に子なくば則ち胎を成じない。もしまた時あつて識神胎に趣くも、父行いて在らざれば、則ち胎を成じない。もしまた時あつて、父母一處に集るべきに、然るに母遠く行きていない場合は、則ち胎を成じない。もしまた時あつて、父母一處に、集るべきに、然るに父の身重き患ひに遇う時識神来り趣けば、則ち胎を成じない。もしまた時あつて父母一處に集るべき

に、識神来り趣くも、然も母の身に重き患ひにかかれば、則ち胎を成じない。もしまた時あつて父母一處に集るべきに、識神来り趣くも、然もまた父母の身俱に疾病を得ば、則ち胎を成じない。

もしまた比丘、父母一處に集在し、父母に患ひなく、識神来り趣き、然もまた父母俱に相に兒有れば、此れ則ち胎を成じることができる。これを此の三因縁あつて来れば、胎を受け、結生することになる。”

では結生とは何かを探ってみることにします。結生とは輪廻転生の間、中有を没して次の生を得ることをいうのです。人間においていわば母胎に托生することです。このとき身をもつ瞬間の主人公は言うでしょう。「母上、よろしくお願い致します。父上、よろしくお願い致します。」と。

しかし、この結生の瞬間、極微的な存在である主人公は母の子宮の壁にぶつかりながら大きな衝撃を受け、気絶というか失神することになります。子宮の壁にぶつけられる衝撃と母の陰水の影響で主人公は過ぎた中有の生をはじめとするすべての過去の記憶をほとんど忘れてしまうことになるのです。こういう状態ですので、受精後の一つの受精卵は二つに分割されるのにおおよそ31時間〜36時間の時間がかかり、おいおい気が付く

ことになりつつ、細胞の分割はその速度がはやまることになって3日目には16分割までなされます。そしてまた約1日～2日後には子宮に入ることになるのです。ですので、結生してから子宮に入って胞胚の状態になり、この胞胚の状態で数日間子宮内を自由に漂った後、遂に7日～8日目に着床をすることになるのです。

そして男児も女児も結生するときに父と母の遺伝因子が伝えられることによって、父母と子女の関係は第二の我（ぼく）という関係になることになるのです。

しかし日本の諺にも「形は生めども心は生まぬ」（子息表生むけれど裏は生まぬ）という言葉がありますように、これこそその意をよく表しているといえるでしょう。すなわち形は父母が生んでも心は別の主人公である識神の *gandharva*（健達縛）があるからであります。ですから、父は父、母は母、子は子なのです。そして、その個性の差異は過去からの業識の差異に起因するものであるとみなすべきなのです。

また『大宝積經』では、縁起説とこの三事合説、そして輪廻説を中心に受胎される状況から生まれるまでの発達過程を詳しく論じています。しかし『大宝積經』では「中陰」あるいは「中有」という言葉を使用していますし、後代の『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七〇では、「健達縛」という言葉を使っています。ところで『阿毘達磨俱舍論』では、

その卷八で、三事和合説を論ずる中で、特に母の身体的な健康を強調して次のように論じています。

“經典に説く如く、母胎に入る為には次のような三事が俱現されるべきである。第一に母の身体が健康であるべきであり、第二に父母が交愛和合すべきであり、第三にこの時、健達縛がその場に現前すべきである。”

また大毘波沙論の中には次のような説をもちます。

“三事和合して母胎に入ることを得、即ち父母俱に染心あつて和合し、母身調適にして無病なる時、そして健達縛正に現在前するとき、この健達縛、爾の時、二心展轉して現前に母胎蔵に入る。”

阿毘達磨大毘婆沙論卷第七十によりますと、この中、三事和合すとは、父と及び母と、ならびに健達縛との三事和合することをいい、父母俱に染心あつて和合すとは、父と及び母と俱に姪貪を起して、共に合会するをいい、母身調適にして無病なるこれの時とは、

母、貪を起して身心悦豫して、身、調達と名くるときをいうのです。此によつて、九ヶ月、或は十ヶ月の中、胎子を任持し、損壊させないというのです。

以上のように、仏教の経論では妊娠の成立条件として三事^三和合説を論じているのです。それ故に、受胎時の受精卵は単純な有機体ではありません。そこにはすでに、生命の主人公である「まことのぼく」すなわち「真我」が宿っているのが分かるのです。

3 輪廻説

仏教における輪廻思想を取り扱う時にはいつも縁起説と業説を背景にして説明しなければなりません。そして輪廻において問題になってきますのは、その輪廻の主体が何であるのかということです。それは各経典によつてその主人公の名が違つておりますが、しかしそれは名の違いのみであり、実は同じ内容のものをいうのです。例えば、瑜伽師地論の *gandharva* とか俱舍論破我品の *pudgala*、または唯識論の識、というものがそれです。

仏教において輪廻 (*samsāra*) とはその主人公が生死を経て三界六道を循環すること恰も車輪の廻転して窮りないようなことをいいます。これを六道輪廻とも生死輪廻とも称しますが、流転・輪転というのもまた同じです。心地觀經卷三には「有情輪廻して六

道に生ずること車輪の始終なきが如し」とも「我れ輪廻に處して所依なし」とも説き、觀佛三昧經卷六には「三界の衆生、六趣に輪廻して旋火輪の如し」とあります。また成唯識論卷四には「有情、此れ（四根本煩惱）に由て生死に輪廻して出輪すること能はず」とあり、同じく卷八には生死輪轉・生死輪廻・生死相續等の語があります（龍谷大）。結局輪廻とは輪廻轉生と元々言うとおろ、死後、別の生命体に生まれ変わり（轉生）、さらには永続的に生死が繰り返されることをいうのであります。

では輪廻の根拠について探ってみることにします。上のように生老死の生存をくりかえしていく姿を輪廻としておりますが、しからば、かかる輪廻のよつてきたる根拠・理由は何でしょうか。前述した縁起論によりますと、輪廻の帰趣・始源は無明（avijjā）に在ると説いています。「この状態からかの状態へと、くりかえし生死・輪廻をうける人びとは、その趣く境界が無明にのみ存する」ということです。そして初期仏教における輪廻思想が説されている經典の一つで『スッタニパータ』というものがありますが、この『スッタニパータ』の偈では愛執（taṇhā）が輪廻の根拠であると言っております。こういうふうな輪廻の根拠についての論説は結局無明が愛執のものであり、愛執が無明のものであることをいうのであるといえます。ですからこれら無明とか愛執とは、実には大いなる迷妄であり、それによつてこの永い輪廻が始まっているといえます。

早島先生もおっしゃるように、ブツダが当時の輪廻説を採用した所以は、われわれの存在が愛執や無明などの惑に基づくものであることを明らかにしようとするものであったといえるのです。愛執は情的煩惱の最たるもの、無明は知的煩惱の最たるものののです。そして、惑によって業がなされるのです。すなわち、我々は業の相続者なのです。輪廻する人は自己の業によって輪廻することです。”

『増支部經典』では次のように説いています。「修行者たちよ、生けるものたちは業を所有し、業を相続し、業を母胎とし、業を親族とし、業を依所とし、善惡の業を作つてその相続者となる」。それ故に、まず、われわれはこの世が輪廻の生存界であり、わたし自身は輪廻の存在者であることを自覚しなければならない存在であるのです。

一方、唯識思想では、輪廻の主体を「アーラヤ識」に求めております。アーラヤ識とは別名「一切種子識」と呼ばれるように、その中に過去の業の影響が種子として貯えられ、同時に現在、未来にわたつて、自己の身心さらには自然界を生み出す根源体であり、過去の習慣や行為を内に攝する潜在意識とも理解されるものです。そしてその上に自我的で主客の対立した現象世界が作り出されると見えています。このような論説を主張するものを識轉變説と言いますが、これによつて苦に満ちた輪廻世界が展開されるとみるのです。唯識思想はこの「識」のあり方を修行によつて、汚れた状態から清らかな状態へ

と変革されることを目指しています（平賀）。つまり、汚れた識が転じて清らかな智慧を得る転識得智とはすなわちアーラヤ識中のあらゆる汚れた部分が除去され、清浄な部分のみで満ちることになるのです。これは「迷い」の心の状態から「悟り」の心の状態への転換でもあるのです。

そして俱舍論の破我品ではその主体としての「ブドガラ（pudgala）」という名を挙げておりますが、これまた、生命の主人公を語っているのです。しかし、阿部先生も論じられたように破我品中において有であると主張されるブドカは犢子部の立場では我とは別であり、我は無であるけれどもブドガラは有るとなすのです。すなわち犢子部は我は仮有であるが、ブドガラは実有であるとするのです。そして輪廻の主体としてブドガラをたてています。その部分の記述を探ってみることにしましょう。まず、ブドガラは実に有る、と主張し「定めて我は無いとするのは誤った見解である。」という経文を挙げています。これに対し「定めて我は有るとするのも誤った見解である。」とも説かれていると反論し、我無しとするのは断見、我有りとするのは常見の誤りであると非難しています。この問答の次に輪廻に関する問題が次のように論じられています。ちよっと長くなりますが阿部先生の文を引用してみます。

犢…もしブドガラが無いならば誰が輪廻するのか。輪廻そのものが輪廻するというのは正しくない。また世尊は「無明に覆われた衆生は流転し輪廻す」と説かれた。

反…ブドガラは如何にして輪廻するのか。

犢…他の蘊を捨ててから受け取ることによつて。

反…この宗「主張」は答えが出された。例えば刹那滅な火が相続によつて移転していくように、衆生と呼ばれる蘊の集まりも、渴愛と執着をもつて輪廻する。

ここでは輪廻の主体と輪廻の仕方が問題となっています。犢子部は、ブドガラすなわち主体なしの輪廻はあり得ない、といひます。対して論主は、どの様にして輪廻するのか、と問い返します。その問いについて、刹那滅である火が相続によつて流転していくように、五蘊仮和合である衆生も渴愛と執着をもつて相続によつて輪廻するといひます。そして問答は次のように続きます。

犢…もしこの蘊だけならば、なぜ世尊が（次のように）説かれたのか。「私こそが、かの時にスネートラという師であつた。」

反…なぜ（そう）説かれてはならないのか。

犢…諸蘊「心身の構成要素の諸集合体」が（前と今とは）異なっているからである。反…それでは（前と今とで異なる存在とは）何か。

犢…それは同じブドガラである。

上の話は輪廻転生につながっている世尊の前世の話ですが、犢子部の説によるならば、輪廻の主体であるブドガラが、この世にスネートラとして生じ、また、世尊として生じるといいます。しかし、論主（ヴァスバンドウ）の説はそうではありません。アトマンすなわち輪廻の主体とされるものは仮に施設されたものであるといっているのです。犢子部が引用している経文は、五蘊の相続においてある時はスネートラと呼ばれ、またある時は世尊と呼ばれる、ということです。要するに、我とは五蘊の相続において仮に施設されたものであり、我であると執着するものは我にあらざるものである、ということです。以上が破我品中において説かれる輪廻説で、その根底にあるのは縁起説であるようにみえるのです。

さて、仏教における業はすなわち行為の概念としてこれには相即する三側面があるもので説明されます。即ちそれは、規範としての行為、その規範に沿うように行動する行

為・完了した行為によってある効果作用をもたらすもの（輪廻へ向かわせる一種の力として「果報」をとまなう潜在的な力を指すこともある）にまとめられています。そしてそれらは行為者自身にのみ附着するとされ、これらの行為はその主体者の未来に影響を及ぼし、その人の再生のありようを決定する要因とみなされました。そこには、自らの行為によって生じた効果作用を自ら受け取る法則（いわゆる因果応報）が成立しているのです。

仏教經典にみられる生命観は、以上のような輪廻説を基本にして展開されています。従って妊娠という事情は、何もない「無」の状況から一つの生命が新しく生じたものではなく、輪廻の過程のなかで、一つの生命体の主人公が現在という時間と空間の中で、父母との因縁で結ばれることによって新しい生が始まるとみなすのであります。このような視点が、まさに仏教的生命観と現代生命科学的生命観におけるもう一つの根本的観点の差異点でもあるのです。

ところでこの輪廻の生は三世に渡って絶え間なくなされております。ではこの三世について探ってみます。三世のことを仏教大辞彙では次のように説明しています。

「三世 (trayo-dhvanah) とは時間を分けて過去と現在・未来のことをいいます。また前世・現世・来世ともいい、また前際・中際・後際の三際 (trayo'nāh) とも称します。

過ぎ去れる時を過去といい、現に在る時を現在といい、未だ来らざる時を未来というのは言うまでもないでしょう。阿毘達磨集異門足論卷三では次のように論じております。

「過去世とは諸行の已に起り、已に生じ、已に轉じ、已に聚集し、已に出現し、過去に落謝して盡く滅し離變せしは、過去性・過去類・過去世の攝にして、これを過去世といふ。諸行の未だ起らず、未だ生ぜず、未だ轉ぜず、未だ聚集せず、未だ出現せざるは、未来性・未来類・未来世の攝にして、これを未来世といふ。諸行の已に起り、已に生じ、已に轉じ、已に聚集し出現して住し、未だ謝せず、未だ盡滅せず、未だ離變せず、和合して現前するは、現在性、現在類、現在世の攝にして、これを現在世と謂ふ」（龍谷大）
以上のように仏教においてはどのような宗派であろうと生死の問題について、さまざまな形で論説し、またその解脱の道を論じているのです。

では、禪宗では人生問題をどうみているだろうか、これについて少し探ってみることにします。『禪宗では、他宗とは異なり、理論的な方法で生死という問題にふれることよりも、座禅実践に依り、單刀直入、解脱の道を体得することに重きを置きます。鈴木先生もおっしゃるようによく論理がたけていようと、實地に生死、解脱を体得しないかぎり、三界の生死輪廻を続けるのみであるとするのが、禪宗の考え方です。それ故に禪は見性悟道することが宗旨の根本になっているのです。それは、『無門関』の中には

「撥草參玄は只だ見性を図る」と言う語がありますけれども、これをみても、禪宗は見性成仏することを第一義としてゐることが、はっきり理解できます。この見性とは、自己の本性を明了に看取することにあります。また鈴木先生の引用文の中の臨済の師である黄檗希運の『宛陵録』には次のような言葉があります。

“達磨は西天より来つて、唯だ一心法をのみ伝え、一切衆生本来是れ仏にして、修行を仮らざることを直指す。但だ如今こそ自心を識取し、自らの本性を見て、更に求むること莫れ。”

とありまして、人々具足の本性を看取することが述べられています。この見性が臨済禪の家風であり、標的であります。そしてまた、鈴木先生の引用文の中の『六祖壇経』では、次のように説いています。

“若し自性を悟れば、亦た菩提涅槃を立てず。亦た解脱知見を立てず。一法の得べき無くして、方に能く万法を建立す。是れ真の見性なり。若し、此の意を解れば、亦た仏身と名づけ、亦た菩提涅槃と名づけ、亦た解脱知見と名づけ、亦た十方国土と名づけ、

亦た恒沙数と名づけ、亦た三千大千と名づけ、亦た大小藏、十二部經と名づく。見性の人は、立つるも亦た得し、立てざるも亦た得し、去来自由にして無滞無礙、用に應じて随つて作し、語に應じて随つて答え、普ねく化身を見して、自性を離れず。即ち自在神通、遊戲三昧の力を得るを、此れを見性と名づく。”

以上で分かりますように、自己の本性をつかみ取ることが見性であり、これが仏教における人間性の実現であるといえるのです。

V 結語

私は結論として、私たち人間の生命体の存在である“我”という概念を探ってみることで、今日の話題を終わらせたいと思います。

仏教大辞彙によりますと我 (atman) とは体常一にして自在なる作用を有する個人または宇宙のもの、または他に対して自己を呼ぶ名です。前者の我は印度の宗教・哲学上において常にその思索研究の中心となるものですが、仏教經典に出ている“我”の説には分析的に説明する理論を大別するに仮我と実我と真我との説があります。

仮我は普通の称呼に用いられるものであります。実我は印度在来の外道（宗教家・哲學家）の主張する所のもの、または凡夫の妄情に自ら存する私の思想があり、これに対しては厳然として無我を主張して仏教の一特長としています。そして真我は涅槃の妙徳の上に存するものです。しかしただ、真我は涅槃の妙徳にして小乗の如き空寂の涅槃を説く者を談ぜない所、唯大乘においてのみこれを談じ、仮我・実我の二は通じて談じる所です。これについて現実的な生命の構造をもっと詳しく探ってみましょう。

まず「仮我」とは実に我は存在しなくても、五蘊仮和合して因果相続しつつあるものを他の相続に対して仮に我と称せしことをいうのです。諸経の初めに「如是我聞」とい、天親の浄土論に世尊我一心といえるようなものがこれです。これを現代の心理学では「自我」といっています。「実我」は薩迦耶見（身見）を本として凡夫迷妄の執情の前にあるものを言います。その私の意義は常一主宰を義となすとするのです。常一とはその体常住獨一にして主宰はその作用がまるで国王の如く宰相の如く自在なるをいうのです。これは現代心理学でふつう無意識的な世界として情動的な本能の世界あるいは個性の世界を意味するものです。

そして「真我」とはまた大我ともいうもので、涅槃の妙徳にして常楽我浄の四徳の中の実我を意味しています。慧遠の『大乘義章』の意に依りますと涅槃の体としての真実

なるについて我というと、その用としての自在なるを我というとの二義があります。体についていうとは南本涅槃經卷二「哀歎品」に「説いて諸法無我と言ふも実は我無きに非ず、何者かこれ我なる、もし法これ実これ真これ常これ依にして性變易せずばこれを名づけて我と爲す」とあるのがこれです。そしてこの涅槃はこれ仏性にして衆生心中に在つては如来藏と称せられるものであり、それ故にまたこれを我と称すのです。すなわち真我とは生命の「主人公」を指しているのです。

以上のように見るとき、私たちの生命体の主体である「真我」は縁起の法則に従つて身をもらい、業と遺伝因子と胎内環境の影響によつて Manas 識を發生させ、その Manas 識は、生まれつつ意識水準の自我を形成させる、ということが分かります。故に自我は死滅しても、生命体の主人公である「真我」は身だけを変えるにすぎないのです。

最後に私が申し上げたいのは、我々の生命は刹那刹那に生滅しつつ七十年とか八十年において更に大いに生まれ死ぬものであるのですが、そのような生と死はつまり一時的なものに過ぎないということです。その生命の真相は生まれては死ぬし、死んでは生まれ、永遠に生々し、絶え間なく死々して連綿として永遠に存在するということです。これは意識的なものではなく無意識的な存在であり、それが無明としての衆生であり、衆

生としての人間の生命の真の姿なのであります。即ち、生と死は一つの体に二つの用の現われであるといえるものです。

最近の生命科学は遺伝科学的に永遠の生命は認めておりますが、これもまた無意識界の永遠の生命の姿なのです。これに反して仏教の禅心理学は、無意識界の意識化、無自覚の自覚化、あるいは無明から明るみへの永遠の生命を志向するものであります。このような生命というのは衆生としての無明的生命ではなくて、すでに暗黒の世界を脱した明るみの世界で存在している生存そのもののなのです。

時間になりましたので、これで終わらせて頂きます。どうもありがとうございました。

【参考文献】

〈経典〉

華嚴經、法華經、涅槃經、首楞嚴經、心地觀經、觀仏三昧經、増一阿含經、大宝積經、俱舍論、唯識論、阿毘達磨藏顯宗論、大毘婆沙論、瑜伽師地論、集異門足論、雜心論

〈辞典〉

望月仏教大辞典（望月信亨編 世界聖典刊行協会 昭和49年～63年）

仏教大辞彙（龍谷大学編 富山房 昭和60年）

広説仏教語大辞典（中村元 東京書籍 平成13年）

総合仏教大辞典（法藏館 昭和63年）

浄土宗大辞典（浄土宗大辞典編纂委員会編、昭和49年）

〈図書・論文〉

大正大学総合仏教研究所編、阿部真也「人間学序説（Ⅱ）―輪廻と無我」『大正大学総合仏教研究所年報』第20号、大正大学出版部、平成10年

大正大学総合仏教研究所編、平賀由美子「人間学序説―唯識思想における輪廻説」『大正大学総合仏教研究所年報』第19号 大正大学出版部 平成9年

日本仏教学会編、鈴木宜邦「『臨済録密鈔』における生死」『仏教における生死の問題』平楽寺書店、昭和56年

日本仏教学会編、早島鏡正「初期仏教における生死観」『仏教における生死の問題』平楽寺書店、昭和56年

ボイス・レンズバーガー「生命とはなにか」久保儀明＋檜崎靖人訳 青土社 平成11年

石田寅夫『ノーベル賞から見た遺伝子の分子生物学入門』東京化学同人 平成10年

Bruce M. Carlson 『発生学』白井敏雄監訳 西村書店 平成8年

東 洋ほか2人編『発達心理学ハンドブック』福村出版 平成11年

李光潯「人間の胎生論についての禅心理学的研究」国際日本文化研究センター共同研究会、平成13年10月26日

李光潯「21世紀における禅心理学の研究問題」『駒澤大学禅研究所年報』第15号 平成15年

発表を終えて

私が禅心理学に関心を持つことになったのは大学を卒業してからであります。私が高等学校に在学中、人生に対して苦悩し、学問に対して彷徨している時、幸いにも私は仏教に出会うことになりました。そして私は仏教を勉強し、大学院では禅とカウンセリング心理学を比較研究することで、禅心理学の分野に足を踏み入れました。

そして神経精神科病院での臨床経験と大学での教授生活を経て、再び東京の駒澤大学で「カウンセリングにおける禅心理学的研究」のテーマで博士号を取って、私は人生において学問としての禅ないしは仏教心理学の重要性が如何に大きいのかを感じてきておりました。そこには人生問題も社会問題も自分自ら悟らなければならぬ数多くの研究課題があり、素晴らしい解答を探すことができるものであるからです。ひいては、それは人類の世界で起こる全ての問題について考えてみることができるものです。ですからそれは21世紀における学問の華になるべき価値ある学問であると私は考えるのであります。

そこで私は、仏教をはじめとする東洋心理学を中心に研究する東西心理学研究所を発足させましたが、日文研の、特に2001年当時の河合隼雄所長、現在の山折哲雄所長の禅心理学についてのご理解とご関心のもと、いまは種智院大学の学長でおられる頼富本宏先生のご指導と小松和彦先生のご配慮で禅心理学についての新しい接近研究ができることになったのは私としては誠に心からありがたいことでした。そして本発表文は、京都市民の為の講演の内容を中心に論文の形式で再構成したものです。どうもありがとうございました。

李 光 濤

日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
⑩①	9.11.11	<p>KIM Uchang 金 禹昌 (高麗大学校文科大学教授・日文研客員教授)</p> <p>リヴィア・モネ Livia MONNET (モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員)</p> <p>カール・モスク Carl MOSK (ヴィクトリア大学教授・日文研客員教授)</p> <p>キンヤ・シコラ Jan SYKORA (カレル大学助教授・日文研客員助教授)</p> <p>キンヤ・ツルタ 鶴田 欣也 (プリティッシュコロンビア大学教授・日文研客員教授)</p> <p>パネルディスカッション 「日本および日本人—外からのまなざし」</p>
⑩②	9.12. 9	<p>ジョナ・サルズ Jonah SALZ (龍谷大学助教授)</p> <p>「猿から尼まで—狂言役者の修業」</p>
103	10. 1.13 (1998)	<p>KANG Shin-pyo 姜 信杓 (仁済大学校人文社会科学研究所教授・日文研客員教授)</p> <p>「京都考見録：韓国文化人類学者の経験」</p>
⑩④	10. 2.10 (1998)	<p>GAO Wenhan 高 文漢 (山東大学教授・日文研客員教授)</p> <p>「中世禅林の異端者——休宗純とその文学」</p>
105	10. 3. 3	<p>シュテファン・カイザー Stefan KAISER (筑波大学教授)</p> <p>「和魂漢才、和魂洋才—語彙・表記に見る日本文化の特性」</p>
106	10. 4. 7	<p>スミエ・A. ジョーンズ Sumie A. JONES (インディアナ大学教授・日文研客員教授)</p> <p>「幽霊と妖怪の江戸文学」</p>
107	10. 5.19	<p>リヴィア・モネ Livia MONNET (モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員)</p> <p>「映画と文学の間に—金井美恵子の小説における映画的身体」</p>
⑩⑧	10. 6. 9	<p>Hiroshi SHIMAZAKI 島崎 博 (レスブリッジ大学教授・日文研客員教授)</p> <p>「化粧の文化地理」</p>

⑪⑨	10. 7.14	Peipei QIU 丘 培培 (バツサー大学助教授・日文研来訪研究員) 「なぜ荘子の胡蝶は俳諧の世界に飛ぶのか —詩的イメージとしての典故—」
110	10. 9. 8	Bruno RHYNER (チューリッヒ大学講師・ユング派精神分析家・日文研客員助教授) 「日本の教育が ³ かかえる問題点」
⑪⑪	10.10. 6	Ahmed M. F. MOSTAFA (カイロ大学講師・日文研客員助教授) 「『愛玩』—安岡章太郎の『戦後』のはじまり」
⑪⑫	10.11.10	Alison McQUEEN-TOKITA (モナシュ大学助教授・日文研客員助教授) 「『道行き』と日本文化—芸能を中心に」
113	10.12. 8	Glenn HOOK (シェフィールド大学教授・東京大学客員教授) 「地域主義の台頭と東アジアにおける日本の役割」
⑪⑭	11. 1.12 (1999)	DU Qin 杜 勤 (華東師範大学助教授・華東師範大学外国語学院 第2学部副学部長・日文研客員助教授) 「『中』のシンボリズムについて—宇宙論からのアプローチ」
115	11. 2. 9 (1999)	Sheila SMITH (ボストン大学助教授・日文研客員助教授) 「日本の民主主義—沖縄からの挑戦」
⑪⑯	11. 3.16	Edwin A. CRANSTON (ハーバード大学教授・日文研客員教授) 「うたの色々：翻訳は詩歌の詩化または死化？」
⑪⑰	11. 4.13	William J. TYLER (オハイオ州立大学助教授・日文研客員助教授) 「石川淳著『黄金傳説』その他の翻訳について」
⑪⑱	11. 5.11	KIM Ji Kyun 金 知見 (韓国・仏教教育大学大学院長・日文研客員教授) 「内藤湖南先生の眞蹟—高麗太祖顯陵詩」

119	11. 6. 8	マ リ ア・ヴ ォ イ ヴ ォ デ ィ ッ チ Marija VOJVODIC (モンテネグロ共和国政府民営化推進部外資担当課長・ 日文研客員助教授) 「言葉いろいろ—日本の言葉に反映された文化の特徴」
(120)	11. 7.13	R E E C E Sachiko Taki リース・幸子 滝 (米国・ケドレン精神衛生センター箱庭療法トレーニングコン サルタント・日文研客員助教授) 「心理臨床の場に映った私生活の中の暴力と社会の中の暴力」
(121)	11. 9. 7	SONG Min 宋 敏 (韓国・国民大学校文化大学学長・日文研客員教授) 「明治初期における朝鮮修信使の日本見聞」
(122)	11.10.12	ジ ャ ン・ノ エ ル・A. ロ ベ ー ル Jean-Noël A. ROBERT (フランス・パリ国立高等研究院教授・日文研客員教授) 「二十一世紀の漢文—死語の将来—」
(123)	11.11.16	ヴ ラ ディ ス ラ フ・ニ カ ノ ロ ヴ ィ ッ チ・ゴ レ グ リ ャ ー ド Vladislav Nikanorovich GOREGLIAD (ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク 支部極東部長・日文研客員教授) 「鎖国時代のロシアにおける日本水夫たち」
(124)	11.12.14	X. Jie YANG 楊 曉捷 (カルガリー大学準教授・日文研客員助教授) 「鬼のいる光景—絵巻『長谷雄草紙』を読む—」
(125)	12. 1.11 (2000)	エ ミ リ ア・ガ デ レ ワ Emilia GADELEVA (日文研中核的研究機関研究員) 「年末・年始の聖なる夜 —西欧と日本の年末・年始の行事の比較的研究」
(126)	12. 2. 8	LEE Eung Soo 李 応寿 (世宗大学校副教授・日文研客員助教授) 「東アジア獅子舞の系譜—五色獅子を中心に—」
127	12. 3.14	ア ン ナ・マ リ ア・ト レ ー ン ハ ル ト Anna Maria THRÄNHARDT (デュッセルドルフ大学教授・日文研客員教授) 「皇室と日本赤十字社の始まり」
(128)	12. 4.11	ベ ッ カ・コ ル ホ ネ ン Pekka KORHONEN (ユウスクラ大学教授・日文研客員助教授) 「アジアの西の境」

129	12. 5. 9	KIM Jeong Rye 金 貞禮 (国立全南大学校副教授・日文研客員助教授) 「五・七・五、日本と韓国」
130	12. 6.13	ケネス L. リチャード Kenneth L. RICHARD (県立長崎シーボルト大学教授・日文研客員教授) 「出島—長崎—日本—世界 憧憬の旅 サダキチ・ハルトマン (1867—1944) と倉場富三郎 (1871—1945)」
131	12. 7.11	リュドミラ・ホロドヴィッチ Lyudmila HOLODOVICH (ソフィア大学助教授・日文研客員助教授) 「お盆と正教の五旬祭—比較的なアプローチ—」
132	12. 9.12	マーク・メリ Mark MELI (日文研外来研究員) 「『物のあはれ』とは何なのか」
133	12.10.10	リチャード・ルビンジャー Richard RUBINGER (インディアナ大学教授・日文研客員教授) 「読み書きできなかったのは誰か—明治の日本」
134	12.11.14	SHIN Yong-tae 辛 容泰 (東国大学校日本学研究所研究員・日文研客員教授) 「日本語の『カゲ(光・蔭)』外—日本文化のルーツを探る—」
135	12.12.12	CAI Dun da 蔡 敦達 (同済大学日本学研究所助教授・日文研客員助教授) 「中国文人が観た明治日本—旅行記を読む—」
136	13. 2. 6 (2001)	バルト・ガーンズ Bart GAENS (日文研中核的研究機関研究員) 「長者の山—近世的経営の日欧比較—」
137	13. 3. 6	ポール・S. グローナー Paul S. GRONER (ヴァージニア大学教授・日文研客員教授) 「仏教の戒律とは何か？」
138	13. 4.10	LI Zhuo 李 卓 (南開大学教授・日文研客員教授) 「中日姓名の比較について—親族の血縁性と社会性—」
139	13. 5. 8	エッケハルト・マイ Ekkehard MAY (フランクフルト大学教授・日文研客員教授) 「西洋における俳句の新しい受容へ」

⑭④①	13. 6.12	XU Subin 徐 蘇斌 (日文研外国人研究員) 「中国現代建築の成立基盤—留日建築家・趙冬日と人民大会堂—」
141	13. 7.10	ヘンリー D. スミス Henry D. SMITH, II (コロンビア大学教授 日文研外国人研究員) 「忠臣蔵再考—四十七士の三百年—」
⑭④②	13. 9.18	ジョナサン M. オーガスティン Jonathan M. AUGUSTINE (日文研外来研究員) 「聖人伝、高僧伝と社会事業—古代日本、ヨーロッパの高僧を中心に—」
143	13.10. 9	アレクサンダー・ボビン Alexander VOVIN (ハワイ大学準教授・日文研客員助教授) 「日韓上代言語域：神と国と人と」
144	13.11.13	GUAN Wen Na 官 文娜 (日文研外国人研究員) 「日本社会における『近親婚』と中国の『同姓不婚』との比較」
145	13.12.11	チグサ キム ラステイーブン Chigusa KIMURA-STEVEN (ニュージーランド・カンタベリー大学準教授・日文研外国人研究員) 「大庭みな子『三匹の蟹』：ミニスカート文化の中の女と男」
⑭④③	14. 1.15 (2002)	SHIN Chang Ho 申 昌浩 (日文研中核的研究機関研究員) 「親日仏教と韓国社会」
⑭④④	14. 2.12 (2002)	マシミリアーノ トマシ Massimiliano TOMASI (ウェスタン ワシントン大学準教授・日文研外国人研究員) 「近代詩における擬声語について」
148	14. 3.12	JEONG Hye Kyeong 鄭 恵卿 (世宗大学校人文科学大学副教授・日文研外国人研究員) 「日韓言語文化の比較—語る文化と語らぬ文化—」
149	14. 4. 9	マツシユー フィリップ マツケルウエイ Matthew Philip McKELWAY (ニューヨーク大学助教授・日文研外国人研究員) 「初期洛中洛外図の人脈と武家作法—三条本を中心に—」

⑬⑩	14. 5.14	LEE Kwang Joon 李 光濬 (東西心理学研究所所長・日文研外国人研究員) 「禅心理学的生命観」
⑬⑪	14. 6.11	LU Yi 魯 義 (中国・北京外国問題研究会教授・日文研外国人研究員) 「中日関係と相互理解」
152	14. 7. 9	アレクシア ボロ Alexia BORO (イタリア カ・フォスカリ大学助手・日文研外国人研究員) 「建物と権力—明治初期の東京の建築について」
153	14. 9.10	YEE Milim 李 美林 (日文研外国人研究員) 「近世後期『美人風俗図』の絵画的特徴—日韓比較—」
154	14.10. 8	マルクス リュッターマン Markus RÜTTERMAN (日文研外国人研究員) 「伝授から伝統へ—中・近世日本における『啓蒙』の一面について」
⑬⑫	14.11. 5	KIM Moon Gil 金 文吉 (韓国・釜山外国語大学校教授・日文研外国人研究員) 「神代文字と日本キリスト教—国学運動と国字改良」
156	14.12.10	スーザン シ. バーンズ Susan L. BURNS (米・シカゴ大学準教授・日文研外国人研究員) 「問題化された身体—明治時代における医学と文化」
157	15. 1.14 (2003)	デビッド シ. ハウエル David L. HOWELL (米・プリンストン大学準教授・日文研外国人研究員) 「天保七年常州那珂湊仇討ち一件顛末」
158	15. 2.18	Zhan Xiaomei 戦 曉梅 (日文研研究機関研究員) 「隠逸山水に秘められた『近代』—富岡鉄斎を読む—」
159	15. 3.11	リチャード H. オカダ Richard H. OKADA (米・プリンストン大学準教授・日文研外国人研究員) 「『母国語』とは誰の言葉？：言語と国民国家」

①60	15. 4. 8	ビル ス ウ エ ル Bill SEWELL (カナダ・セントメアリー大学助教授・日文研外国人研究員) 「旧満州における戦前日本の町づくり活動」
161	15. 5.20	Park JeonYull 朴 鎰烈 (韓国中央大学校教授・日文研外国人研究員) 「神々の使者に扮装する愉しみ—門付け儀礼の演劇性をめぐって—」
162	15. 6.10	林 YongTack 林 容澤 (韓国・仁荷大学校副教授・日文研外国人研究員) 「詩の翻訳は可能か—金素雲訳『朝鮮詩集』の場合—」
163	15. 7. 8	ボ イ カ エリト ツ イ ゴ バ Boyka Elit TSIGOVA (ブルガリア・ソフィア大学準教授・日文研外国人研究員) 「ブルガリア人の日本文化観—その理解と日本文芸作品の翻訳をめぐって—」
164	15. 9. 9	インゲ マリア ダニエルズ Inge Maria DANIELS (ロイヤル・カレッジ・オブ・アート客員講師・日文研外来研究員) 「現代住宅に見られる日本人と『モノ』の関わり方」
①65	15.10.14	WANG Cheng 王 成 (首都師範大学助教授・日文研外国人研究員) 「阿部知二が描いた“北京”」
①66	15.11.11	CHEN Hui 陳 暉 (中国社会科学院亜太日本研究所研究員教授・日文研外国人研究員) 「明治教育家 成瀬仁蔵のアジアへの影響—家族改革をめぐって—」
167	15.12. 9 (2003)	エフゲーニー S. バ ク シ ェ エフ Evgeny S. BAKSHEEV (国立ロシア文化研究所研究員・日文研外国人研究員) 「人と神とが出会う場所 沖縄県宮古諸島の聖地・場所—その構造と形態を中心として—」
168	16. 4.13 (2004)	MIN Joosik 閔 周植 (韓国・嶺南大学校教授・日文研外国人研究員) 「風流の東アジア—美を生きる技法—」
①69	15. 5.11 (2004)	コンスタンティン ノ ミ コ ス ヴァポリス Constantine Nomikos VAPORIS (米国・メリーランド大学準教授・日文研外国人研究員) 「参勤交代と日本の文化」

⑦⑦	15. 6. 8 (2004)	WANG Shukun 王 述坤 (中国・東南大学教授・日文研外国人研究員) 「近代における日本、中国の文人・作家の自殺」
⑦⑦	15. 7.13 (2004)	Виктор Викторович Рибин Victor Victorovich RYBIN (ロシア・サンクトペテルブルグ大学助教授・日文研外国人研究員) 「知られざる歌麿—『百千鳥狂歌合はせ』の詩的、文法的分析」
172	15. 9.14 (2004)	スコット ノース Scott NORTH (大阪大学大学院人間科学研究科 助教授) 「セールスマンの死 : サービス残業・湾岸戦争・過労死」
173	15.10.19 (2004)	SE YIN 色 音 (中国社会科学院民族研究所研究員 教授・日文研外国人研究員) 「シャーマニズムから見た〈日本的なるもの〉」
174	15.11. 9 (2004)	LEE HanSop 李 漢燮 (韓国 高麗大学校日語日文学科 教授・日文研外国人研究員) 「明治期の外国人留学生と文明開化」

○は報告書既刊

なお、報告書の全文をホームページで見ることが出来ます。

<http://www.nichibun.ac.jp/dbase/forum.htm>

発行日 2004年12月15日
編集発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3-2
電話 (075)335-2048
ホームページ：<http://www.nichibun.ac.jp>

© 2004 国際日本文化研究センター

■ 日時

2002年5月14日（火）

午後1時～3時

■ 会場

キャンパスプラザ京都

